

# Democracia y liberalismo

## Límites del poder y excelencia coartada

Fernando R. Genovés

La verdad es que, mientras la democracia moderna existe en la medida en que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica, la *democracia* que *practicamos* es la liberal-democracia.

Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*

### I. DOS NOCIONES Y UN DESTINO

Bien pensado, nada resulta más natural que examinar desde una publicación española de carácter académico las vinculaciones, encuentros y desencuentros que aguantan entre sí las nociones de democracia y liberalismo. Si esta circunstancia causa extrañeza o asombro, ello no puede deberse sino al impacto que siguen teniendo entre nosotros el vaciamiento de ideas y el extrañamiento de creencias en nuestro ámbito de pensamiento, los cuales han expulsado de hecho, literalmente fuera de sí, a una buena parte de lo mejor de su tradición cultural. Dejemos para distinta ocasión la consideración sobre otros agentes deletéreos que atentan contra el rigor y vigor intelectuales en nuestros pagos, como son la presión del pensamiento único, que todo lo iguala, y la corrección política, que censura según la conveniencia —aun siendo éstos dos de los máximos responsables de vigilar y castigar lo «raro» en el discurso oficial de la Academia— y atendamos al asunto que ahora concita nuestro interés y que queda anunciado en el título que encabeza este trabajo.

Ciertamente, el estudio y el reconocimiento del pensamiento liberal en el interior de los muros escolares y universitarios españoles, pero también en los medios de comunicación, pasa por ser ordinariamente una tarea extravagante, como si estuviese fuera de lugar, tal que se tratase de un suceso exótico-

co, *raro*<sup>1</sup>. No tiene por qué otorgarse necesariamente una consideración peyorativa a semejante calificación; piénsese si no en Baruch de Spinoza, serio pensador de la alegría y de incuestionables raíces liberales, quien tiene el valor de concluir su portentosa *Ética* emparentando el término «raro» con lo «difícil», pero asimismo con lo «excelso»<sup>2</sup>. Comoquiera que sea, entre lo difícil y lo excelso, y entre otras consideraciones, convengamos en que la disertación sobre el liberalismo en la España contemporánea supone un fenómeno textualmente *escaso*, más que nada por precario, ignoto e insuficiente.

Ocurre con todo, y para sorpresa todavía de tantos, que la más pequeña y superficial aproximación a la voz «liberalismo» remite primaria e incontestablemente a España y al pensamiento español. Los elementos básicos del liberalismo, al menos en lo que afecta a su núcleo central —los principios teóricos de la economía de mercado— no fueron, en efecto, concebidos por la cabeza calvinista del escocés del siglo XVIII, sino, durante el Siglo de Oro español, por el seso y el sesgo de jesuitas españoles. No se interprete este énfasis en los aspectos económicos de la doctrina llevada a cabo por los miembros de la Escuela de Salamanca como una restricción —y mucho menos, una impugnación— de su vigencia entera, puesto que, como advirtió Hayek, la distinción de «liberalismo político» y «liberalismo económico» es, en sí misma considerada, controvertible y parcialísima, y, desde luego, muy alejada de la óptica liberal. No es éste un asunto insignificante. La intervención coactiva de las autoridades estatales en las actividades económicas de los individuos no supone un hecho baladí o subsidiario, puesto que afecta al núcleo principal de sus derechos e intereses, en la medida en que obstaculiza, con más gravedad que en ningún otro caso, el cumplimiento y progreso de las posibilidades humanas de acción y de la propia libertad. No debe sorprender, en consecuencia, la relevancia de la vertiente económica de la libertad humana.

Gracias a personajes como Diego de Covarrubias y Leyva, Luis Saravia de la Calle, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, entre otros, fue posible el establecimiento y desarrollo de las ideas de la modernidad en Occidente, al proporcionar a la economía un valioso basamento categorial (establecimiento de conceptos como valor, competencia, etcétera), al tiempo que pusieron de manifiesto la relevancia moral del derecho natural frente a las virtualidades del positivismo jurídico y del poder normativo del Estado que acaban aplicándose a la acción legislativa sin otro estímulo y legitimidad que el que procura la neta presión sobre los hombres, es decir, el poder. Finalmente, fueron la Ilustración española y el constitucionalismo español los primeros movimientos de ideas en la Historia en servirse del término «liberal», identificando así, y dando nombre a, un proyecto ético, social y político que, con antecedentes notorios en la Antigüedad

<sup>1</sup> Véase en el *Diccionario políticamente incorrecto* (LIB, Madrid, 2004) del profesor Carlos Rodríguez Braun la definición de «liberales»: «Gente sospechosa y raros, raros» (p. 92). Por lo demás, al hilo de lo apuntado anteriormente y en la perspectiva del presente trabajo, puede leerse en la Introducción de este libro esto que sigue: «La generalización de la democracia ha estrechado paradójicamente el pluralismo, y de hecho la propia noción de corrección política nace en uno de los países más democráticos del mundo, EE. UU.».

<sup>2</sup> Cf.: «Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeseen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro». Tomamos la traducción de este soberbio pasaje de Vidal Peña: *Ética*. Editora Nacional, Madrid, 1980.

—especialmente, en el estoicismo—, ha llegado a nuestros días con renovada energía y vitalidad.

Reparemos en algunos de estos hitos:

*Liberales* es [vocablo] acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dirección francesa *liberaux* en la década de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa liberal es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, sólo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación «liberalismo» es todavía más tardía<sup>3</sup>.

Si bien el origen y la evolución del liberalismo concuerdan bastante con la emergencia de la democracia, ambos conceptos deben conjugarse y evaluarse por separado. Su mismo prestigio y consideración son, de entrada, distintos. Ya lo hemos dicho, mientras el término «democracia» reina poderoso en los vocabularios políticos y tiene buena receptividad entre la población, a la noción «liberalismo» le acompaña comúnmente un halo de sospecha y de imprecisión, los cuales, como comprobaremos más adelante, provienen de múltiples prejuicios y no poco resentimiento generalizado: «después de todo, ‘democracia’ posee un reclamo demagógico que no posee la palabra ‘liberalismo’»<sup>4</sup>.

Las vicisitudes y paradojas del liberalismo, en sus controvertidas relaciones con la democracia, no se circunscriben al asunto terminológico. De hecho, se advierten palpablemente en otros terrenos, como, por ejemplo, el geográfico, poniendo de relieve algunos datos llamativos. Aunque el origen y desarrollo del liberalismo suela asociarse al espacio físico y cultural de Europa<sup>5</sup>, es, sin embargo, en el continente americano —en los Estados Unidos, con más precisión— donde han llegado a materializarse, con mayor o menor fortuna, sus postulados teóricos e incluso la concepción filosófica de la vida implícita en ellos. De todo lo cual no siempre son conscientes sus propios habitantes. La paradoja del caso conduce a situaciones chocantes, como tener que reconocer con no poca naturalidad que «el liberalismo es un extranjero en la tierra de su máxima realización y aplicación»<sup>6</sup>. Las sociedades occidentales modernas y desarrolladas se constituyen de hecho según el patrón democrático-liberal, y ello les permite situarse a la cabeza del mundo en cuanto a condiciones de vida material y espiritual, condiciones ciertamente envidiables para los residentes en otras partes del globo e inconmensurables a éstas en nivel de bienestar y de respeto de las libertades individuales. En este escenario social, un liberalismo más o menos efectivo y asumido, en cualquiera de sus distintas versiones<sup>7</sup>, inspira y rige el modo de vida de los hom-

<sup>3</sup> Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003, p. 272. Con todo, acaso la inspiración, primera y última, de la voz «liberal» no ha dejado nunca de tener sabor británico. Cf.: «La palabra debió empezar a utilizarse en el círculo gaditano de este tercer lord Holland (1773-1840), que consideraba a España su segunda patria y cuya influencia sobre los españoles, a los que recomendaba el liberalismo tradicionalista de Burke, fue considerable». (Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*. Unión Editorial, Madrid, 1995, p. 23.)

<sup>4</sup> G. Sartori, *op. cit.*, p. 285.

<sup>5</sup> Cf. D. Negro, *op. cit.* (ver, en especial, el capítulo II: «Liberalismo y tradición»).

<sup>6</sup> Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*. New York, Harcourt, 1955, p. 11.

<sup>7</sup> Liberalismo inglés o continental (F. A. Jayek). Liberalismo y liberismo (B. Croce). Liberalismo promotor de una sociedad nomocrática o teleocrática (M. Oakeshott). Liberalismo antiguo y moderno (L. Strauss). Liberalismo político y regalista (D. Negro).

bres que las pueblan. Aun siendo esta realidad poco rebatible, en amplios sectores de opinión europeos, la palabra «liberalismo» es tenida por políticamente incorrecta, por expresión de mal gusto, pronunciable imprudentemente en determinados espacios públicos, como los académicos, periodísticos, artísticos y de variedades. En Estados Unidos de América, se declina poco y siempre en un sentido difícilmente compulsable con el que rige en el viejo continente. En realidad, los ciudadanos estadounidenses que barruntan estos asuntos y les preocupa, simpatizan con los demócratas o con los republicanos, se desentienden bastante de las teorizaciones sustantivas de este asunto, percibiendo, en cualquier caso, «su sistema como una república e inmediatamente después como una democracia»<sup>8</sup>.

La «popularidad» de la acepción genérica de democracia en los dominios soberanos de la opinión pública no tiene rival, y es en esta disposición donde dicha categoría se juega, para bien o para mal, su destino. No es fácil que la *democracia popularizada* conforme los criterios de información y conocimiento al margen de la plaza, de la «esfera pública», y menos llevándole la contraria a la multitud, allí donde habitualmente las palabras sensatas de los hombres discretos son ahogadas por el clamor del tumulto y el veredicto inapelable de la mayoría. El *ágora* clama, y allí se dice de todo y se escucha de todo. En ese cruce de mensajes, unas voces truenan más que otras y algunos vocablos quedan mejor parados. ¿Democracia o liberalismo?

Casi todas las palabras que usa la parlería política de nuestros conciudadanos son simplemente improprios. [...] Liberal no equivale a partidario de sufragio universal, sino que en voz de un reaccionario viene a significar de escasa vergüenza<sup>9</sup>.

Así ocurre, en verdad, y aún más cosas. Sucede corrientemente que ambas palabras —democracia y liberalismo— se atropellan y colapsan en la boca: «se confunden en nuestras cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro»<sup>10</sup>. Con todo, no debe haber duda al respecto: las dos categorías enuncian respuestas contrarias a cuestiones bastante distintas. ¿Cómo explicar la radical diferencia? Atendamos a la exposición de Hayek: «El liberalismo se interesa por las funciones del gobierno, y, en particular, por la limitación de sus poderes. Para la democracia, en cambio, el problema central es el de quién debe dirigir el gobierno»<sup>11</sup>.

La democracia no se preocupa en primera instancia de la naturaleza y límites del Poder público, sino que atiende al asunto del tipo de sujeto sobre el que recae la soberanía y la legitimidad del gobierno. Ese sujeto, en democracia, lo personifica, aunque no tenga necesariamente que *representarlo*, el pueblo, el conjunto de las personas reunidas en un espacio común (*We the people*), la nación, la mayoría de la gente, la opinión pública, etcétera, que es quien encarna y ejerce la soberanía. He aquí un estado de cosas que interesa profundamente a la filosofía

<sup>8</sup> G. Sartori, *op. cit.* p. 273.

<sup>9</sup> José Ortega y Gasset, «Teoría del impropio» («Ensayos de Crítica»), en *Obras Completas*, Tomo II, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2004, p. 246.

<sup>10</sup> J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío» («El Espectador V»). *Obras Completas*, 2004, *op. cit.*, p. 541.

<sup>11</sup> Friedrich A. Hayek, *Principios de un orden liberal*. Edición y prólogo de Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 2001, p. 89.

política y a la Teoría del Estado, aunque no se resuelva plenamente aquí. Su repercusión acaba impactando, tarde o temprano, en el corazón de la doctrina del derecho, donde se han de dilucidar asuntos fundamentales: por ejemplo, si los individuos humanos, las personas, disfrutan de derechos cívicos como resultado de la pertenencia al cuerpo político o si, por el contrario, poseen «derechos previos a toda intervención del Estado»<sup>12</sup>.

Para quien fija su pauta de acción y juicio desde el exclusivo registro normativo de la democracia, esto es, para quien se considera demócrata *por encima de todo*, el *dêmos* y sus instituciones constituyen la fuente última de toda legitimidad, pues, actúe como actúe, sentencie lo que sentencie, no existe norma más *positiva* que la estipulada por su sanción, sea ésta establecida a través del sufragio, el plebiscito o la aclamación. Desde la perspectiva liberal, por el contrario, la regla de la mayoría, la *vox populi*, la «voluntad general», los poderes en fin, tácticamente ejecutados en nombre del respetable público, no tienen la última y definitiva palabra; principalmente, si la división y limitación de poderes no ha sido acatada; si los derechos individuales han sido atropellados; si la libertad, en suma, ha sido sometida, y aun sacrificada, a algún otro principio que aspira a desbancarlo. En consecuencia, democracia y liberalismo convergen fáctica, contingente e históricamente en la arena pública, pero no coinciden. Pueden llegar a enfrentarse sin remedio: «Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal»<sup>13</sup>. El conflicto en las sociedades modernas y desarrolladas —o sea, liberal-democráticas— es atemperado y templado. Unos y otros, liberales y demócratas, suelen coincidir en la práctica en lo básico: el respeto a la tradición, las leyes, las instituciones y el *statu quo*. Pero, a veces, es preciso priorizar, tener que elegir y seleccionar, tanto en el dominio teórico como en el práctico.

Muchos son los aspectos particulares que se insinúan tras este dilema y esta querella: la primacía de lo privado y lo público, la sociedad civil y el Estado, la igualdad y la libertad, el interés público y el personal, la justicia y la ley, los poderes y el Poder, la comunidad y la individualidad, el arbitrio y el consenso, la ética y la política, etcétera. De la distinta acentuación de los términos emparejados resultará el perfil que caracterice un orden de acción inspirado por el pronuntario democrático o liberal.

La consideración, contrastación y cotejo de estos cruzamientos representa una labor amplia de largo recorrido, de manera que nos limitaremos en lo que sigue a considerar dos argumentos representativos de los mismos: las virtualidades de la excelencia en un orden democrático y la sombra de la coacción en el marco de las instituciones políticas.

## II. LA EXCELENCIA SE ADENTRA EN LA TIERRA MEDIA

¿Cómo vivir en un orden social, cómo insertarse y compartir el espacio público, sin perder el mayor grado posible de control sobre uno mismo y sin re-

<sup>12</sup> J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío», *op. cit.*, p. 542.

<sup>13</sup> *Idem*.

nunciar a la excelencia personal en el horizonte de la libertad? Justo es reconocer a la democracia como el mejor de los sistemas políticos conocidos a la hora de resolver satisfactoriamente este desafío político y existencial, tal como fue establecido en los mismos albores de su institución histórica, y proclamado nada menos que por Pericles en la célebre oración fúnebre dirigida a los ciudadanos atenienses, de la que el historiador Tucídides<sup>14</sup> nos dio oportuna noticia. El régimen de vida en común que disfrutamos, declara el gran estratega, no busca imitar las instituciones de los pueblos vecinos; ocurre más bien que somos nosotros los modelos de aquéllos y no meros imitadores de otros. Los demócratas honramos, en consecuencia, a nuestros muertos, a nuestros antepasados, nuestra tradición, y sin falsa modestia nos complacemos con nuestro modo de vida, empeñándonos, por lo demás, en defenderlo por medio de la política en todos sus diferentes medios<sup>15</sup>.

En democracia, la administración de la *res publica* queda en manos de la mayoría de la población, del pueblo, de modo que en su seno todos —con las salvedades de rigor, según cada momento histórico— nos constituimos en sujetos políticos, en personas unidas e igualadas a fuerza de ley de la ciudad, y también por la fuerza de la ley política. Pero en la misma alma de la democracia anida asimismo un distintivo atributo de orgullo ciudadano, una estimación propia y una confianza en las posibilidades a realizar, frente a los otros patrones políticos, que no tienen nada de lo que enorgullecerse —y además no lo hacen, ni podrían hacerlo—, una marca de serie que grabó, ya desde el origen, su destino en y para la Historia. Esta consideración insertada en el alma democrática ateniense, esto es, el saberse *no sólo uno más entre los demás*, sino el mejor entre los existentes, y de esfuerzo por perfeccionarse, crecer y multiplicarse, que exige su justo reconocimiento público, diríase que ha ido debilitándose con el transcurrir del tiempo. Y acaso tampoco haya sido ajeno a esta mengua que el ideal del democratismo y el empuje del igualitarismo hayan ganado terreno<sup>16</sup>, arrinconando el primario y fundacional espíritu del liberalismo contenido en el discurso funerario que emerge triunfante de las cenizas.

La oración de Pericles proclama, en efecto, que la ley es igual para todos, pero sin olvidar la consideración debida a los méritos personales de cada uno de los ciudadanos —que antes que ciudadanos son personas libres—, ni al reconocimiento de la excelencia y las expectativas y pautas de vida particulares que aspiran a la autorrealización y la perfección. La pobreza o la mediocridad, la plebeyez, no son en democracia, ciertamente, impedimentos sustanciales a la hora de ejercer las funciones políticas<sup>17</sup>, pero tampoco deber ser tomadas como proezas o mode-

<sup>14</sup> Tucídides, *Historia de las guerras del Peloponeso*. 6 tomos. Traducción de Juan José Torres, Gredos, Madrid, 1990-1992. Véase para la Oración fúnebre el tomo II, pp. 37-41.

<sup>15</sup> No otra cosa sería la política en sentido amplio, al decir de Michael Oakeshott: «la custodia de una manera de vivir», en *Rationalism in Politics and other Essays*. Londres, Methuen, 1977, p. 58. Sobre los distintos medios de actuación de la política, véase Carl von Clausewitz, *De la guerra*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

<sup>16</sup> Esto es, mantener «que la opinión de un hombre pueda estimarse aproximadamente tan buena como la de cualquier otro, sin caer en un absurdo evidente» (Joseph Shumpeter, «Dos conceptos de democracia», en Anthony Quinton (ed.), *Filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, p. 240).

<sup>17</sup> Para la concepción antigua de la democracia había otros impedimentos que imposibilitan el pleno reconocimiento de la ciudadanía —ser mujer, esclavo, etcétera—, pero no repararemos ahora en este particular, aunque no por ello menos relevante, aspecto.

los en los que inspirarse para ordenar la ciudad y promover su grandeza. El hecho de que a los pobres y plebeyos les sea reconocida por la ley y la justicia la facultad de participar —en la parte que le corresponde, según sus posibilidades— en la gobernanza de la polis, no significa que la democracia se entienda sustancialmente como el gobierno de los pobres, ni mucho menos como un *gobernar pobremente*. Tampoco la medianía y el villanaje pueden erigirse en prototipos de virtud y ejemplaridad que deberían seguirse, empezando por los propios dirigentes y magistrados. Cuestionar o refutar desde los principios democráticos el régimen político aristocrático no significa establecer un *gobierno de los peores*.

En democracia, no se mide la gobernanza en razón de la *clase social*, pero tampoco debe negarse la existencia de *clases de hombres*. Si la democracia es modelo a imitar por los pueblos, es porque en política existen tipos distintos de gobierno, pero también tipos humanos diferentes, unos mejores y otros peores. Si «la oscura condición social», como la denomina Pericles, toma el poder con espíritu de venganza y rencor en contra de cualquier signo de grandeza y nobleza, o la excelencia es vista con desprecio y resentimiento, el paradigma de la democracia quedará entonces irremisiblemente devaluado, empobrecido. El poder corrompe, pero el poder popular a menudo se corrompe popularmente, es decir, con la anuencia y la participación activa del pueblo que se descuida y se abandona, quedando en manos de los demagogos y los *populistas*.

Por todo ello, no debe extrañar que en la tradición liberal haya prosperado la máxima prevención con respecto a cualquier clase de poder ilimitado e incontrolado, así como la repulsa inflexible hacia toda forma de tiranía y de dominación, empezando por mostrar un claro recelo, nunca ocultable, a la perspectiva, siempre amenazante, de la democracia disminuida, «morbosa» (Ortega y Gasset), a la «tiranía de la mayoría» y al «despotismo democrático» (Tocqueville), a la lógica interna de la democracia que impugna la libertad (Hans Kelsen, Raymond Aron); que sospecha del enriquecimiento personal y es poco garantista (François Guizot); que aborrece todo rasgo de aristocracia (William Gladstone, Bertrand Russell<sup>18</sup>); que degenera en «democracia totalitaria» (J. L. Talmon); que contradice la «sociedad abierta» (Karl Popper); que fomenta más el gobierno de hombres que de las leyes (Montesquieu, los federalistas americanos) o el orden social *teleocrático*, gobernado por un fin, en vez de un orden *nomocrático*, gobernado por la ley (Michael Oakeshott); que se sirva, en fin, de los poderes coercitivos de gobierno más allá de los que exige la imposición de normas de mera conducta (F. A. Hayek).

### III. INSTITUCIONES POLÍTICAS Y COACCIÓN: SUS LÍMITES

El sociólogo español Víctor Pérez-Díaz se ha referido en varios lugares de su obra a la necesidad de rebajar el grado de entusiasmo y de expectación hacia las instituciones, especialmente, las de naturaleza política, máxime cuando se erigen

<sup>18</sup> Cf.: «El error de la aristocracia no es creer que unos hombres son superiores a otros, sino presuponer que la superioridad es hereditaria. El error de la democracia es considerar que toda pretensión de superioridad es motivo para la indignación de las masas» (B. Russell, *La educación y el orden social*).

y organizan en contra de la voluntad y la conformidad de los sujetos. En esos casos, no tendríamos instituciones favorables al individuo, sino instituciones *a pesar de* los individuos (y presumiblemente también *con* su pesar). Ciertamente, instituir en la sociedad un orden de libertad por medio de instituciones sociales y políticas supone un empeño común loable, sin negarle, por lo demás, el carácter de apuesta moral conveniente y nada despreciable. Pero haríamos mal en conceder una ciega confianza en el establecimiento de tales estructuras, ya que automáticamente y *por sí mismos* poco resuelven. Ocurre que del orden de libertad fijado en y por las instituciones puede afirmarse lo siguiente: «Ni da sentido a la vida ni deja de darlo; ni termina con la pobreza ni la agrava: proporciona sólo el marco formal dentro del cual nosotros podemos resolver esos problemas, o no»<sup>19</sup>.

Desde la perspectiva social y política, las instituciones ofrecen un servicio funcional de las necesidades humanas, así como garantizador de los acuerdos que adoptan los hombres entre sí. Pero de ninguna manera puede ampliarse esta funcionalidad y garantía a una aplicación instrumental que suplante o reemplace *de facto* las preferencias y las elecciones individuales. Las instituciones llegarán o no a cumplir los objetivos colectivos que puedan pretender quienes las implantan, pero consideradas en sí mismas no constituyen una promesa de éxito ni de solución instantánea y siempre satisfactoria de los problemas y necesidades de los individuos. En tal caso, si *no funcionan* o lo hacen de modo defectuoso, si acaban dificultando la tarea que en un primer momento se habían impuesto o la obstruyen, entonces sencillamente se las paraliza y reemplaza por otras nuevas. O se prescinde de ellas. Dicho sea esto referido a toda institución, desde la más pequeña, irrelevante o circunstancial hasta la suprema edificación del Estado. No podemos decir lo mismo de las personas, de los individuos humanos, que son entes esencialmente valiosos e insustituibles. No como las instituciones culturales, sociales y políticas, en el marco de las sociedades modernas, que están —o deben de estar— en permanente revisión y control. Este último indicador se convierte en una apreciable señal del grado de modernidad y progreso social que adquieren los pueblos: «es evidente que la mayoría de las instituciones de las sociedades modernas cambian de forma más rápida que las de las sociedades tradicionales»<sup>20</sup>.

Las instituciones colisionan con el orden de libertad desde el instante en que se erigen, por usar la expresión de Edward Wilson, en «mecanismos censores y motivadores»<sup>21</sup>. Adoptan, en tal caso, un sentido fuerte y determinista, extremadamente coercitivo —o más de lo estrictamente necesario—, hasta el punto de llegar a reglamentar y suplantar la voluntad y la acción individuales, quedando éstas notoriamente disminuidas e infrautilizadas: «Esto es así porque un orden de libertad es un orden *institucionalmente infradeterminado e infradeterminante*»<sup>22</sup>. Comoquiera que sea, un orden de libertad, desde una perspectiva liberal-democrática, no puede jamás ser impuesto contra los individuos: «Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior»<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Víctor Pérez-Díaz, «Globalización y tradición liberal», *Claves de razón práctica*, nº 108, Madrid, 2000, p. 10.

<sup>20</sup> Anthony Giddens, *Sociología*. Alianza, Madrid, 2001, p. 657.

<sup>21</sup> Edward Wilson, *On Human Nature*. Penguin Books, London, 1995, p. 6.

<sup>22</sup> V. Pérez-Díaz, *op. cit.*, p. 10.

<sup>23</sup> J. Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político. Obras Completas*, Tomo III, Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 607.



El fomento de una práctica institucional impuesta por encima, o frente a, la iniciativa del individuo, que literalmente *se pone en su lugar*, no revela una correcta pedagogía política. Si el orden de libertad se articula alrededor de las instituciones, ello es debido a que con ellas se busca la materialización y protección de los bienes y acuerdos logrados, y que la experiencia ha considerado útiles y adecuados conservar y proteger. Pero su instauración no implica un orden que, más allá del objetivo de estabilidad, entrañe inmovilidad, uniformidad e imposición a cualquier precio. Como ha escrito Leo Strauss, «la cuestión política por excelencia» remite la cuestión cardinal «de cómo reconciliar el orden que no sea opresión con la libertad que no sea licencia»<sup>24</sup>.

Tal vez haya sido, empero, Isaiah Berlin el pensador contemporáneo que con mayor claridad y énfasis ha vinculado la problemática de la coacción con el desarrollo de la libertad en el marco de la democracia. Para Berlin, el tema en cuestión se reduce a una circunstancia tan simple como dramática: «Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad»<sup>25</sup>. Partiendo de este presupuesto, cobra especial significación la célebre contraposición que establece entre *libertad negativa* y *libertad positiva*, la cual en gran medida actualiza la no menos famosa oposición establecida por Benjamin Constant entre *libertad de los antiguos* y *libertad de los modernos*<sup>26</sup>. Ciertamente, ambas caracterizaciones de la libertad gozan de buenas razones para ser defendidas y justificadas, si bien la primera complace más la sensibilidad liberal que la segunda. La razón básica de este sentir lo resume rectamente Berlin:

Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que, si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o «verdaderamente» libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente y luchan con la máxima desesperación contra aquellos que, por muy benévolamente que sea, tratan de imponerlos<sup>27</sup>.

En efecto, tanto el modelo antiguo de libertad como el moderno reconocen la necesidad de un inevitable grado de coacción en las relaciones interpersonales dentro de la sociedad, aunque sólo sea por el hecho de que la vida social representa una subordinación del instinto natural a la ley social, o una sustitución del *estado natural* por un *estado social*, si queremos decirlo también así, que exige *regular* conductas<sup>28</sup>. Comoquiera que sea, la libertad sufre una incuestionable mutación conceptual y práctica según opere desde la óptica natural o social, de ahí que se distinga oportunamente entre *libertad natural* y *libertad social o moral*. La

<sup>24</sup> Leo Strauss, «Persecución y arte de escribir», en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Edicions Alfons El Magnànim/IVEI, Valencia, 1996, p. 92.

<sup>25</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1993, p. 191.

<sup>26</sup> Benjamin Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos», en *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988.

<sup>27</sup> I. Berlin, *op. cit.*, p. 204.

<sup>28</sup> Sobre este asunto, véase, por ejemplo, Gilles Deleuze, «Instintos e instituciones», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Versión castellana de José Luis Pardo a partir de la edición preparada por David Lapoujade, Pre-textos, Valencia, 2005, pp.27-30.

educación o instrucción básicas que reciben, o debieran recibir, los niños e infantes dentro de la comunidad, hasta que alcancen los mínimos niveles de conocimiento y voluntad que les permitan actuar con autonomía y responsabilidad, pasa por ser un requisito, comúnmente reconocido, para que así el margen de iniciativa espontánea en la actuación humana no se derrame en la vía franca y dispensada del instinto primario, sino que, guiada y regulada estrechamente por sus mayores a partir de la experiencia, asegure el desarrollo y progreso de la especie en su propio medio: la sociedad.

Ahora bien, las diferencias entre las significaciones prácticas de *libertad negativa* y *libertad positiva* aparecen en el momento de sopesar las restricciones que estos fines exigen a la libertad, bien sea entendiéndose como un atributo de la libertad o como su tributo, como excepción o como norma, como medio o como su finalidad. Para la tradición no liberal de la libertad —también proclamada recientemente bajo el rótulo de «republicana», es decir, la que transcurre en los tiempos modernos de Rousseau a Kant y Robespierre, de Herder a Hegel y Marx— un sujeto no sería propiamente coaccionado cuando ve restringido el margen de actuación *por su bien*, es decir, en nombre de un bien superior comúnmente determinado, puesto que así lo ha elegido él mismo —se lo ha buscado— al aceptar *libremente* vivir en sociedad, acatar las leyes y cobijarse bajo el manto protector de las instituciones.

Sólo un loco o un ser irracional, sostiene la doctrina no liberal, se resistirían a semejante impedimento o lo verían como algo extraño e indeseable. Llámesele Voluntad General, Bien Común, Utilidad Pública, Respeto a la Ley, Diosa Razón, Astucia de la Razón, Filosofía de la Historia o Ley Dialéctica de la Historia, el caso es que para la *libertad positiva*, la voluntad que moviliza la acción sólo alcanza su pleno sentido cuando concuerda con una instancia dirigente y colectiva que la certifica. Las leyes y las instituciones cumplirían, de esta suerte, la función de encarnar la Voluntad Racional y aun la *virtud ciudadana*. La voluntad y la coacción así dispuestas, finalmente negadoras de su propio albedrío, la ensalzada bendición de la imposición (patriótica, «cívica») erigida en feliz máxima de realización de la corrección moral y política, son percibidas por Berlin como una suerte de «transformación mágica o juego de manos»<sup>29</sup> que en realidad no se conforma con limitar la libertad sino que no cesa en su esfuerzo hasta liquidarla por entero. Los hechos históricos corroborarían esta impresión.

Para una interpretación liberal de la libertad, por el contrario, el nivel de concesión que el individuo debe estar dispuesto a hacer al grupo y el impuesto que se resigna a pagar en aras al desarrollo de las instituciones sociales y políticas no pueden llegar hasta el punto de la cesión y, menos aún, de la renuncia de sus derechos y de la libertad. Más bien, la intensidad de tal consentimiento y licencia debe tender a su reducción, nunca a su incremento. La realización de la libertad no puede ser absoluta, pero su retracción tampoco. De ahí la necesidad de esforzarse por garantizar el espacio de la libertad de cada uno, considerado inalienable y soberano, el núcleo básico de realización de la individualidad y la personalidad de los hombres.

<sup>29</sup> *Idem*.

#### IV. UNA BREVE CONCLUSIÓN

Libertad negativa o positiva. Libertad de los antiguos o libertad de los modernos. Democracia o república. Liberalismo o democracia. Ciertamente, en la tradición política occidental, el orden de libertad se ha ido asentando con esfuerzo, enfrentándose en todo momento a fuerzas hostiles venidas del exterior —desde los medos y los persas de antaño hasta el terrorismo islamista del presente—, pero también del interior de las sociedades libres. En Europa, la disparidad y aun la contrariedad de la conciencia democrática han sido siempre patentes:

El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses —mediterráneos— les interesaba más la *égalité*<sup>30</sup>.

Democracia y liberalismo componen una pareja conceptual, de gran relevancia jurídica, moral y política, que, con sus acuerdos y desacuerdos, ha marcado el destino de la civilización occidental y ha proporcionado pistas al resto de culturas del planeta sobre cómo instituir un orden de libertad. A la vista de sus muchas peleas e infidelidades, sería razonable admitir la virtualidad de su divorcio. Pero quizá no tenga por qué ser ésta la solución más prudente o aconsejable, ni siquiera inevitable y forzosa. El problema teórico y práctico que se nos presenta es más bien cómo proceder para que sigan conviviendo y enriqueciéndose conjuntamente en lugar de desafiarse mutuamente. A tal efecto, unos dirán que la receta aconsejable es *más democracia*, otros que *más libertad*. ¿Hablamos el mismo lenguaje? En la perspectiva contemporánea, una opción del liberalismo al margen de la democracia se nos antoja un horizonte inviable e inequívocamente inquietante, en el que de establecerse, el liberalismo no pasaría de ser un sobreviviente o un reo en libertad provisional. Por su parte, la perspectiva de una democracia sin liberalismo apunta a un escenario degenerativo y, a la postre, suicida, amenazado permanentemente por el veneno del totalitarismo y las muchas caras de la tiranía:

La democracia sin liberalismo nace muerta. Vale decir que, junto a la liberal-democracia, muere también la democracia, como se la quiera entender y aunque la entendamos a la letra y al modo de los antiguos.<sup>31</sup>

Diríase, pues, que una noción y otra, democracia y liberalismo, están condenadas a entenderse.

<sup>30</sup> J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío», *op. cit.*, p. 543.

<sup>31</sup> G. Sartori, ¿*Qué es la democracia?*, *op. cit.*, p. 293.